

毛厂治學類藁



金兆梓著

菴
厂
治
學
類
稿

中華書局印行

自序

這裏所收，都是我六十歲以前所作的文字，因恐散失了，纔蒐輯起來彙訂一下。其中大多數已散見於各大雜誌，也間有不曾發表過的。這些文字，有寫於我第六十歲這一年的，也有寫於四十年前當我二十歲左右的。當然四十年來，我再懶也不會止寫了這幾篇文字；就是已經發表過的也還着實有些不曾收入。所以這裏所收的，當然經過一番選擇的功夫。

我選擇的標準，是單看文中有沒有我個人的見解在。講到我的見解，當然不敢自以爲有什麼真知灼見，我只是率直地表述我個人的偏見罷了。這我不是客套，可也不是心虛，因爲既名爲「見」，即不能無「偏」。當我們對事物有所思惟時，我們的思惟機構就像一架攝影機，而我們也就是攝影師。尋常攝影師攝影，必從景物的一隅，取了一定的角度，纔能攝得影來，這就叫取景。像這樣用取景的方法去攝影，自然無法將那景物的全貌攝入鏡頭。即有人想從景物的各方面，一個角度，一個角度去攝取，可是當從幾個角度攝下來的時候，因地與時的不同，那景物的地位光線就不能無變動，是否能攝取其整個的全貌也就大成問題。景物且然，何況變動不居的特性遠複雜於景物的事物。荀子解蔽篇說：『夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人觀於道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之。』一隅固然不足以舉道，但道體既盡變，經過各角度的思惟後，當然已無復舊觀，又有誰能見其全貌；況思惟者所處之時地有所局限；有所限，必有所蔽，未必能從每一角度一一去思惟，自然只能從若干角度加以觀察與思惟而以爲足，原不必限

爲什麼要檢討傳統思想·····	一一九
由知識分子說到傳統思想·····	一二六
再談知識分子·····	一三〇
專論類·····	一三五
通史新詮·····	一三五
歷史是否是科學·····	一五〇
歷史教學的我見·····	一六一
中國文化及人種之由來·····	一六八
近代中國文化發展鳥瞰·····	一八六
歸姚以來的古文運動究應給以怎樣的評價·····	二〇七
徐文定公三百年祭·····	二一八
建都私議·····	二三〇
考證類·····	二四三
今文尙書論·····	二四三

菴厂治學類稿 目錄

菴厂跋

四

四二四

范治學類稿

通論類

道德論上（原刊新中華復刊第六卷第一期）

一 前言

「講道德，說仁義，」這兩句話，在如今這年頭兒，一提出來，大概就會令一般人，尤其是所謂有血有肉的人，感覺到腐氣冲天，不免掩鼻而過，以為舊尸骸又要還魂了吧！

確實「道」「德」「仁」「義」四個字，早已給一些假仁假義的假道學偽君子們搬弄得成了「說說罷了」的口頭禪；再加上一些頭巾氣的篤古君子們，看見人心風俗有變遷，絕不顧到社會意識是跟着變動不居的社會而變動的，一相情願地想執古方以求治，治不了便只好長歎一聲「世風不古」也就算盡了人事了。這樣講道德，在理論上本已講不通，而歷史上，這四個字又給一些偽君子或真迂腐的人們來用事實證明道德仁義之不濟；例如宋襄公打仗講仁義，事實上却敗於楚國；孔光、張禹之徒以道德仁義為天下師，而事實上却依阿取容，附外戚以獵高位；甚至神姦如秦檜，也自顏其所居之閣為「一德格天」；其他委瑣小人，元惡大憝，嘴裏誰也有幾句道德仁義的話以自文其奸惡。「道」、「德」、「仁」、「義」從此遂

爭奪，他必以爲這是於一己生命有關，對於那一跑來爭食的人，便不能不先圖予以解決；而那一人當然也人同此心，心同此理，勢必兩人都存一有你無我之心，便自有一場惡鬥。惡鬥的結果，勢必有一人或死或傷。死了不必說，傷而逃開了，勢必再來尋仇；而勝的一人也就不必再想安寧。不得食固不能遂其生，不得安又何嘗能遂其生呢？到了這一步，人獸之別纔萌芽了。在他種動物自然只能顧到現實，照樣會逕情直行去獵獸而食，醫得眼前的飢餓就算，尋仇不尋仇，安寧不安寧，根本想不到；人腦的組織畢竟較其他動物複雜些，於此却要動一動腦筋——在敗的一方，明知自身的力量不夠，或許約集了多人來尋仇；在勝的一方當然不能以一敵衆，也不能不約集了多人來對付。這種臨時的羣，自然而然會使初民認識羣的必要。當然這種臨時的羣，並不限於人與人的鬥爭，有時遇到不能抗禦的自然力，也會有這種臨時結合的。總之羣的生活，對於個人生活自有其不可少的重要性。成吉思汗臨終時用『單籌易折，多籌難摧』的道理遺示他的子孫，就因有這種認識而來。他們既認識了羣的必要，自然就要想法維持羣的組織。但是同在一羣內的人，難道就沒有同樣的衝突須出於爭奪了嗎？到這時羣內的人就會自覺不能不對自己有一種限制；要是沒有一種限制，必不能免於自相殘殺。這就是成吉思汗覺得必須有這一遺言來昭示他的子孫的由來。有了這種自覺，於是在同一羣之內的人就有所謂「道德意識」在萌芽了，而這正就是人獸關頭。其始萌芽時，以爲倘不對自己有所限制，一味的逞情縱慾，有害於羣中人的利益，必至爲同羣人所嫉視，必不能遂其生；那末反過來一想，要自己能遂其生，必自覺對自己的情慾應有所限制；既而羣中有頭腦較複雜者，

發展得太過分，同時發展得不夠時，却也要加強其發展而使之足夠。白虎通作者心目中的禮，不僅僅在限制人的情慾，同時也要加強發展——他以爲太過分固不合這節文，達不到這節文的也還是不合這節文，這都是不中禮。要中禮，必須無過不及，也必須富貧不相懸，這就是所謂因人之情，緣義之理而定這節文的標準。綜合上述所引各家的解釋，我們可用今語爲「禮」下一定義，就是：

禮是在人與人相處時，順着人類情慾的發展，依着恰可使人各遂其生的分限，爲之制定一種理則，不使太過，也不使太不及。

照這一定義說來，「禮」，只是一種羣己間的權界。西人謂自由當以不侵犯他人自由爲界，這一界便是羣己權界，也正是鵠冠子、學問篇說：『所謂禮也者，不犯者也。』不犯即謂不侵犯這一個界。誰能說人與人相處而可以沒有這「羣己間的權界」？這「羣己權界」既卽是「禮」，又誰能說人與人相處而可以無禮？羣己間的權而可以無界，那末生產獨占者，對他人肆行剝削搾取者，或肆意侵犯他人自由者，便都可有以自解，勢必演成「人吃人」的現象，社會生活還能圓滿嗎？我最愛荀子、禮論篇中的幾句話說得真明快。

『禮起於何也？曰，人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先生惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物不屈於欲——兩者相持而長，是禮之所起也。故禮也者養也。』

自世有「禮教吃人」等偏急之論「而後可以人人不講禮；人人可以不講禮，而後所謂豪門、權門、軍閥、財閥之流，只要有權勢可憑，財富可藉，儘可以「欲窮乎物」，「物屈於欲」，而演成人吃人的現象，還談得到「養」嗎？所以要講道德，要說仁義，實非禮不行。循禮而行，道德仁義自在其中。論語所謂「禮以行之」，就是說有禮而後義可藉之以行。

「孫以出之」，又怎麼講呢？「孫」本作「慈」，說文解字：『順也。』段玉裁注：『訓順之字作慈，凡慈順字从心，凡遜遁字从辵，今遜行而慈廢矣。學記「不陵節而施之謂遜」，劉向書作慈，此未經改竄之字也。論語、「孫以出之」、「惡不孫以爲勇者」，皆慈之段借。』按「遜」，說文解字：『遁也。』「遁」與「循」同从盾聲，音作食閏反，段玉裁以爲古音同循，王筠以爲古「遁」同「循」；而「循」，說文解字釋爲『行順也』；故無論其字爲「遜」爲「慈」，義皆可釋爲順——慈謂心順，遜謂行順而已。「順」，說文解字釋爲『理也』；釋名釋爲『循也，循其理也。』「周官」攷工記轉人「凡揉轉欲其孫而無弧深」注以爲『孫、順理也』；匠人「水屬不理孫，謂之不行」注亦謂『孫、順也』。綜上諸說，「孫」之爲文，無論段作遜或段作慈，而其意義只是「順」，只是順理，只是循理。理可引伸爲禮之節文，說已見上；禮記仲尼燕居亦有『禮也者，理也』之文；那末順理、循理，意即按着禮之節文而行事；以今語講，也就是按着羣己權界而行事，這便是「孫」字的正解。禮記、學記『不陵節而施之謂遜』語的「遜」字，即用此義，正不必定作爲「慈」字的段借。所謂「不陵節而施」，意即不陵犯禮之節文而

聰明，調皮固然調皮，手段固然能玩，其如人家不盡傻瓜白癡何！那末這種不信的行爲，也還是從有己無人來。有己無人，畢竟是狹路而不是大道。

另設收稅官，而國家可以增加收入，原也是便利之意，所以憲之即以便宜立論。於此可見便宜行事，還要「便於公宜於民」，方可從權，並非僅僅求行事便利就可。無論「便利」也好，「便宜」也好，總之要使利於公，宜於民，於國於民都有所「饒益」，換句話說，即於國於民都有好處，這當然是「仁者愛人，義者利人」的意思，所以又一轉而有「仁」的意義，見廣雅釋詁卷四，其文爲「利、仁也。」凡「便利」「便宜」既都於人有好處（得好處亦叫得便宜即以此），而世界上最有好處的東西，換句話說，最便利最有便宜的東西，莫如財貨；試想人類所賴以生存的一切經濟行爲，有那一件離得開財貨，老實說，人無財貨還不能生活呢！所以「利」字又有「財貨」義；例見下文。人無財貨不能生活，那末爲了生活當然要追求，於是一轉而有「貪求」義。禮坊記：『先財而後禮，則民利』；淮南子精神訓：『其餘無足利矣』，都屬此義。廣雅釋詁卷二亦有此訓。同是廣雅釋詁，卷二釋「利」爲「貪」；卷四釋「利」爲「仁」。試想「仁」與「貪」這兩字，真可謂極端相反，如水火之不相容，而「利」字卻兼具有此兩義，「這無非一爲公，一爲私——有益於公謂之「仁」，有益於私謂之「貪」罷了。

綜上所述，「利」之一字有七義：（一）鈔也，爲本義；（二）和也，即應手也，順利也；（三）便利也，便用也；（四）便宜也，謂其便於公宜於民也；（五）仁也；（六）財貨也；（七）貪也。自（二）至（五）都是「利」字的引申義，都屬於公利公益；（六）是第一轉義，公私都非此不便；（七）是第二轉義，專指私利講了。

四

而已；也就是「仁者愛人、義者利人」。

二、「放於利而行多怨」 此一語注疏家和講學家都錯了。他們都認定「利」是貪利，所以硬將「放」字的本義攔開不用，而用其假借義。這裏只須將「放」字講清楚，「利」之爲「利」自然也就清楚了。按「放」，說文解字：『逐也』，引申之則爲「棄」；淮南子修務訓：『放驩兜於崇山』，高誘注：『放棄也。』又引申爲背棄義；尚書堯典中「方命圯族」語，漢書傳喜傳引用作「放命圯族」，而史記卻作「負命毀族」；負卽背棄之意。漢書原喜用古字，故「方命」之「方」也許原作「放」，何況「方」字也本來沒有這意義的。「放」無論作「放棄」也好，作「背棄」也好，總之和注疏家講學家用「依」字來講的都恰恰相反。作「依」字講的應作「仿」，不過有時也可借用「放」而已。他們硬將「利」的轉義「貪」之一解橫梗於胸中，便只好硬棄了「放」的本義不用，而用其假借義，所以將「放於利而行多怨」一語，解成「凡事依於利而行必多怨」了。我的意思這句中「放」字和「利」字都應用本義，解作「背於利而行多怨」，意卽爲政而不「便於公，宜於民」，必成怨府。這並非我勉強要獨標新語，只消合上文「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」看，便可見。君子卽治者階級，他們所念念不忘的是怎樣使小人畏刑懷德；而受治階級的小人，卽庶人，他們所念念不忘的，是在上者如何可使他們能安土而不至流亡，如何如能施惠政於他們。若是在上者，背棄「宜於民」的原則，自是羣起而怨之，別尋樂土了，

三、「見利思義」 此處注疏家都作財利講，即「利」字的第六義，亦即第一轉義，玩上下文皆可通，但我的意思；這個「利」字是泛指的，並非專指個人的財利。孟子中梁惠王問孟子道：『亦將有以利吾國乎？』這明明不指個人的財利，而孟子卻答以『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』這是一個明證。

五

由上所述，論語一書中所見的「利」字，原不必定須都作「財貨」或「貪利」講，本此我們再來看看陸大師在白鹿洞所講的「君子喻於義，小人喻於利」的講義。

『……科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出；今爲士者，固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以爲君子小人之辨也；而今世以此相尙，使汨沒于此而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑，廩祿厚薄是計，豈能盡心力於國事民隱，以無負于任使之者哉？從事其間，更歷之多，講習之熟，安得不有所喻，顧恐不在于義耳。誠能深思是身不可使之爲小人之歸，其于利欲之習恒焉爲之痛心疾首，專志乎義而日勉焉，博學，審問，慎思，明辨而篤行之，由是而進于場屋，其文必皆道平日之學，胸中之蘊，而不詭于聖人；由是而仕，必皆供其職，勤其事，心乎國，心乎民，而不爲身計。其得不謂之君子乎？』

這一篇講義是專對那班不能免于應科舉的士子們講的，叫他們不要醉心科舉利祿，要先端正志向，庶

將來出仕纔能供職，勤事，心乎國，心乎民，硬以科舉、廩祿解作「利」，供職、勤事，心國、心民解作「義」。這是對一種特殊人講的話，對症下藥原無不可。其實供職勤事，心乎國，心乎民，正是知道爲政如何而可推行盡利，正是夫子所謂「知者利仁」，這豈僅喻義，正也已喻於利了。

「不可使之爲小人之歸」，原不得專限於不免要應科舉的士子，一切人等當然都應該如是如是，所以他又另有一篇以「君子喻於義」爲題目的文章，我也將牠錄下來：

『非其所志而責其習，不可也；非其所習而責其喻，不可也。義也者，人之所固有也。果人之所固有，則夫人而喻焉可也。然而喻之者少，則是必有以奪之，而所志所習之不在乎此也。孰利於吾身，孰利於吾家，自聲色貨利至於名位祿秩，苟有可致者，莫不營營而圖之，汲汲而取之。夫如是，求其喻於義得乎？君子則不然，彼常人所志，一毫不入於其心，念慮之所存，講切之所及，惟其義而已。』

這一來可是有點鑽進牛角尖裏去了。他將「義」認爲吾心所固有，這不用說卽指理性講，義雖有理性的意思，可不是所謂理性；將「利」說成誘奪理性的物欲，「不許一毫入於心」，這更大錯了，比注疏家認「利」爲財貨還要涵概一切，流弊更大了。現將會注論語各家對此兩語之解釋先列於下：

孔安國注『喻、猶曉也。』

皇侃義疏引晉范甯說：『棄貨利而曉仁義，則爲君子；曉貨利而棄仁義，則爲小人。』

邢昺疏：『君子則曉於仁義；小人則曉於財利。』

朱熹集注引程頤說：『君子之於義，猶小人之於利也，惟其深喻，是以篤好。』

朱熹集注：『義者，天理之所宜；利者，人情之所欲。』

孔與程只注個「喻」字，於本文無關，不去說他；范邢兩家則釋「利」爲財貨，猶是傳統的錯誤。朱卻和陸一鼻孔出氣了，這當然是講學家有意和注疏家立異的地方。朱的訓釋，恐怕還受有陸那篇以「君子喻於義」爲題的文章的影響。朱雖年紀大於陸，卻死在陸之後；而他的論語集注又要到臨死纔定稿，這時陸早已死了，此其一；陸在白鹿洞的講義本爲朱所傾倒，稱讚陸說得義利分明，此其二；陸雖認義爲理性，利爲物欲，卻還不曾下具體的定義，這定義是朱纔下的，這明明採陸之說而成的，此其三。總之，注疏家的排斥「利」，還限於物質；講學的排斥「利」，竟要屏除欲望了。由注疏家之說，不過說君子見利能思義，小人則不然，這樣的君子也還是常人做得到的。等到朱陸等講學大師來一講，竟將孔夫子也拉入羣中去了。照他們的說法，是：要做君子，必須立志恢復吾心所固有的理性；爲要恢復理性，又必須將人欲道學家屏除乾淨，使一毫不入於其心。常人不免耽耽於物欲，所以不能成其爲君子。竟輕輕將小人的範圍擴大而爲常人；同時要做君子，必須無欲，或絕欲。試想人欲除了涅槃之後，成佛作祖外，有何方法可以斷絕？而且除昌明佛學外，究有何非絕去不可的理由？在儒家決沒有這樣說法的。荀子的「人生而有欲」，姑且當他是儒家的旁門左道看，不去說他；就是道學家所目爲正統的孟子，也只道得個寡欲；便是

我今更爲下一轉語道：

『古今來不明此理者，豈僅李林甫楊國忠？世有憑藉財勢者，或把持，或盤踞，或假公濟私，或腹公肥私，或不顧公而專顧私，又何一而非南新倉的鼠子？幸毋轉令鼠子笑人如何！』

一、省事——無爲與不言

上篇第二章：『是以聖人處無爲之事，行不言之教。』

上篇第五章：『多言數窮，不如守中。』

上篇第十七章：『悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。』

上篇第三十七章：『道常無爲而無不爲。』

下篇第四十三章：『吾是以知無爲之有益。不言之教，無爲之益，天下希及之。』

下篇第四十四章：『知足不辱，知止不殆，可以長久。』

下篇第四十八章：『無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。』

下篇第五十六章：『知者不言，言者不知。』

下篇第五十七章：『我無爲而民自化。』

下篇第六十四章：『是以聖人無爲故無敗。』

按「無爲」與「不言」，漢田千秋、唐盧懷慎輩即深得此訣。

二、以退爲進——忌剛直，示人以柔弱。

上篇第七章：『是以聖人後其身而身先，外其身而身存。』

上篇第八章：『上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。』

也決不會將這股陰森之氣沖淡了些。所以我敢肯定的說：世故先生的操術，是黃老學者的真傳，我們推之爲深於黃老之學，絕不含糊。

七

說到這裏，我想還有一個質難或者要向我提出，便是：籠罩我國人的思想者，明明是廟食千秋的大成至聖先師孔子，何以一股腦兒都推到黃老學者乃至老聃身上去呢？是的，但我認爲這是皮相之說。其實自西漢以來的兩千年中，大多數自命孔子之徒的儒者是儒其名而道其實，孔其表而老其骨；孔光、張禹、楊雄、劉歆不是掛着儒者的招牌的嗎？你能說他們真是儒者嗎？還有那低頭拱手、恭默思道的理學家，他們竟會偏袒秦檜，詆斥岳飛，你能說他們是儒者嗎？儒門中何嘗容得此種人，不過因爲孔子成了大成至聖了，他們便來依傍門牆，這還是他們的伎倆呀。現在我們且隨便摘鈔幾句論語看看，試看孔子是何等的氣象，是否是上述那些遼速之輩依傍得來的？

學而：『巧言令色，鮮矣仁！』

爲政：『見義不爲，無勇也。』

雍也：『人之生也直，罔之生也幸而免。』

子罕：『三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。』

子路：『剛毅木訥近仁。』

更甚。鳥獸蟲魚都只知「飢則就食，飽則颺去」，似乎僅知適可而止；人惟其靈，竟可適可而不止，爲要自裕其生而不止，進而裕其子孫；使子孫小裕猶不止，而必欲使其大裕。惟其要使子孫大裕，乃轉輾不止，卒至自苦其生，自焦其心，終身役役，贏得一個污名；猶不止，奪他人之生以裕子孫，奪人羣之生以裕子孫。子孫則裕矣，然而我之污名不可湔，轉使子孫蒙其垢；人之生爲所奪，或爲子孫致大禍。然則其靈也，正其蠢也，這就是人之所以爲萬物之靈乎！官吏也者，又正是人中之聰穎秀出者，換言之，正是人中之更靈者，一旦有其才，得其勢，所作所爲亦遂更加人一等。卽此大約貪污之輩所以滔滔盈天下，而盈天下皆不免於蠢，鳥獸蟲魚於是覓乎尙矣；

民國三十四年三月三日大公報紐約航訊載：「駐法美遠征軍最近曾發生盜賣汽車及軍用紙烟案」。美國世界最殷富之國，而在戰爭中，軍士又例是最享受之人，無端以己之所享及同羣人之所享，當面臨頑敵之際，易取飢不可食寒不可衣的錢幣，果何爲乎？

但這還只是良莠不齊的軍人們幹的事，讓我們再舉個例來看看。當公元前二世紀時，有一古羅馬屬國努米底亞(Mumidia)王裘古達(Jugurtha)因篡弑前王之子自立而被召到羅馬城問罪。那裘古達有的是錢，當卽向掌握羅馬最高統治權的元老院中人廣行賄賂。錢畢竟能通神，裘古達居然無罪，款段出羅馬。當他出了羅馬城後，便得意揚揚在馬上揚鞭回指道：『倘使有人肯出錢來買的話，連這座城也儘可買來毀了它。』難道掌握當時最富強的一個國家的元老院還怕沒有錢使不成？一定要丟這樣一個臉，這又是甚麼用

心？

但這還可說是有一個可以予取予求的際會，國家體面管他娘，錢落得使。那末讓我們再舉一例看看。當我國明代將亡的時候，流寇李自成的軍隊直逼北京城，明帝因犒軍的軍餉無所出，派心腹太監徐高勸周皇后的父親周奎提倡助戚捐，奎硬是裝窮不肯出。徐高便哭道，『你是皇后的父親呀。』奎不得已總算捐了一萬兩金子，但還要叫皇后幫點忙；後來李自成的軍隊打進了北京城，在奎家中一搶掠便是好幾萬兩。請想：國家到了這地步，一個休戚相關的后父還一定要窖藏了這許多金子，我真不知道他預備往那裏去使用。

講到貪污之輩，在我國歷史上，似乎例子特別多，大有一部十七史從何說起之概，這裏姑且讓我舉一二在文學上的反映以見一斑。當晉代元康之後，綱紀大壞，貪鄙成風，當時有南陽人魯褒曾做了一篇「錢神論」，擬青錢於家兄，對於這種貪鄙之風盡情諷刺，其文中一則曰：『親之如兄，字曰孔方，失之則貧弱，得之則富昌』；再則曰：『京邑衣冠，疲勞講肆，厭聞清談，對之唾寐，見我家兄，莫不驚視』；三則曰：『洛中朱衣當塗之士，愛我家兄，皆無已已，執我之手，抱我終始。不計優劣，不論年紀，賓客輻輳，門常如市。諺曰「錢無耳，可使鬼」，凡今之人，惟錢而已。』對講肆則疲勞；對清談，則唾寐；只有見了錢眼纔開；而且執其手，抱其身，一死不放；爲甚麼，無非失則貧弱，得則富昌——一切不管，但知要錢而已。這種刻劃，想來夠幽默了吧！到了後來，還有那部名小說「水滸傳」恐怕也爲此而作，那又

不僅幽默而已了。此書寫於元代，正是我國歷史上政治最黑暗，官吏最貪污的時代，它借着北宋末年蔡京高俅等貪污之輩當國時的政治和社會做背景，而將淮南盜宋江等的故事敷衍而成。書中所述一百單八名梁山好漢，就有不少是因受貪官污吏蔡京高俅輩及其爪牙的壓迫而逼上梁山的。作者就怕讀者誤解作意，故於第十八回宋江前身晁蓋在梁山小奪泊之前，先敘一場蓼兒洼的水戰，而特由水路英雄阮小五嘴裏念出下面這樣一首歌以見意：

「打魚一世蓼兒洼，不種青苗不種麻，酷吏賊官都殺盡，忠心報答趙官家。」

這不但諷刺，而且痛罵；不但要見於言論，而且想像着要見於行動。這卻又激烈了。不但激烈，而且正面的指着官吏，連像徽宗那樣昏闇的皇帝都是好的，不可恕者只有官，只有賊官，只有貪官污吏。這部書不但在明代時影響很大，被讀者認為官吏定是貪污，強盜倒可談忠義；直至清末民初，這書中人還是生龍活虎，還被人模擬着，曲解着，接二連三寫出了不少所謂俠義小說，而凡一提到官，不論你是好官貪官一例奉上尊號曰賊官，以便俠義的強盜可以來下手，其深惡痛嫉於貪官污吏，幾乎有血氣之倫都恨不得食其肉，寢其皮。清末民初，不但筆之於小說，還更搬演於舞台——舞台上，乃至宮庭中，一聲聲，賊官長，賊官短，到處可以聽得見。「賊」與「官」兩個字竟似有不可分割的聯繫似的，而聽者卻也習以為常。元明以來，這種意識不可講不普遍，在常情講起來，似乎說應該言之者無罪，聞之者足以戒了，然而不然。

何以見其「不然」呢？這，你只消稍爲留心留心今日之社會——如今不是人有口，口貪污；人有耳，耳貪污；人有指，指貪污，人有目，目貪污了嗎？報章之所載，不是天天總有幾篇指斥貪污的文字嗎？不是總有條把記載發覺貪污的新聞嗎？但是不管你口誅筆伐也好，不管你逐日有所發覺也好，而貪污者之貪污則固仍自若。這因被發覺者畢竟還不過少數的倒霉蛋，而那大大小小未被發覺者，卻依舊好像夏秋間的青蠅，到處飛舞，無法撲滅，無法肅清。只要還有一天不被發覺，依舊可拚着身名狼藉，冒着生命危險，將那些價格日在下跌的法幣整大把的往手裏抓。其實這年頭兒，就算給你緊抓在手裏的東西，是不是就是自己所有，也在不可必。你說他們真不知道法幣價格在下跌嗎？那他們只有比你懂得多得多呢！你說他們真不知道抓到手會不一定靠得住，那已在覆轍的前車，確實已不少，他們也不見得不看見。你說他們真慫不畏死嗎？那他們也未嘗不費盡心機，用盡手法，常冀圖個倖逃法網。那末這究竟是一種甚麼心理呢？難道真蠢到連鳥獸蟲魚也不如了嗎？他們也未嘗沒有打算，他們會偷偷地囤貨。貨就靠得住了嗎？價格不會下跌嗎？囤的貨就靠得住爲自己所有了嗎？這些都未必，我想稍稍聰明的人也不見得不知其未必，那末爲官吏者何以要貪污呢？總應該有一個「若或使之」的原因在。

那末原因究何在？難道真的如那些搖頭擺尾的先生們所致慨的世道人心不古嗎？古今人原未必不相及；便是人心世道都古了，又待怎樣？古而可慕，「錢神論」，「水滸傳」等等文章早就可以不做。

難道真如那些怒髮衝冠的先生們所憤激的當前政治之不良嗎？政治之爲政治，原是天下老鴉一般黑

